

Naika Foroutan

## **Religiöses Kapital als Element muslimischer Identitätsperformanzen**

2017 | Beitrag in einem Sammelband | akzeptiertes Manuskript (Postprint)

verfügbar unter <https://doi.org/10.18452/22684>

Finale Version folgendermaßen veröffentlicht:

Naika Foroutan: „Religiöses Kapital als Element muslimischer Identitätsperformanzen“. In: *Muslimen in Deutschland: Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*. Hrsg. von Peter Antes und Rauf Ceylan. Wiesbaden: Springer VS, 2017, Seiten 265–278. DOI: 10.1007/978-3-658-15115-7\_13



edoc-Server

Open-Access-Publikationsserver  
der Humboldt-Universität zu Berlin

**RELIGIÖSES KAPITAL ALS ELEMENT MUSLIMISCHER IDENTITÄTSPERFORMANZEN**

**Naika Foroutan**

**1. DIE POSTMIGRANTISCHE GESELLSCHAFT ALS KONTEXT**

Die deutsche Gesellschaft hat sich in den letzten Jahren stark wandelt. Während die ersten 25 Jahre nach dem Anwerbeabkommen von 1955 vor allem davon geprägt waren, dass angenommen wurde, die Migranten würden wieder zurück in ihre alte Heimat gehen und die nächsten 25 Jahre von der Abwehr geprägt waren, ein Einwanderungsland geworden zu sein, nach dem das sogenannte Kühn-Memorandum von 1979 mit dem Mythos der Rückkehr aufgeräumt und eine aktive Integrationspolitik eingefordert hatte, können die letzten 10 Jahre seit dem Integrationsgipfel 2016 als eine sehr dynamische Phase betrachtet werden, in der die deutsche Gesellschaft ihre Migrationsrealität aktiv ausgehandelt hat. Migration ist zu einem Wesensmerkmal der pluralen gesellschaftlichen Realität geworden und Deutschland hat sich zu einer Einwanderungsgesellschaft entwickelt, nicht nur empirisch, sondern seit der Zuwanderungskommission 2001 und dem Zuwanderungsgesetz 2005, auch politisch (vgl. Unabhängige Kommission "Zuwanderung" 2001; BGBl 2004, S. 1950). So sind Migration und Einwanderung als konstituierende gesellschaftliche Basis politisch anerkannt, auch wenn sie gesellschaftlich weiterhin von einigen Gruppierungen in Frage gestellt werden. Konkurrierende Normen und Werte werden vielfältig ausgehandelt, Allianzen anhand der Haltung zu Vielfalt, Hybridität und Diversität werden ausgebaut sowie Abgrenzungen gegenüber rechtspopulistischen Parteien über die Grenzen des eigenen Migrationshintergrunds hinweg formuliert. Dies führt vermehrt dazu, dass gesellschaftliche Positionierung, Zugehörigkeiten, Rechte, Privilegien und Selbstverständnisse fortwährend neu verhandelt werden. Gleichzeitig wachsen in postmigrantischen Gesellschaften die sichtbaren antagonistischen Positionen, rechtspopulistische Diskurse mit einer stark einwanderungsfeindlichen und spezifisch muslimfeindlichen Rhetorik werden bis in die Mitte der Gesellschaft salonfähig (vgl. Decker et al. 2014). Diese Ambivalenzen prägen die Gesellschaft bei der Transformation von einem Einwanderungsland hin zu einer durch Ein- und Auswanderung geprägten postmigrantischen Gesellschaft, die ihre Migrationsrealität

zunehmend als gesetzt begreift und nun über das Migrantische hinaus eine neue Selbstbeschreibung aushandelt (vgl. Foroutan 2016).

2014 lebten 16,4 Mio. Menschen mit einem so genannten Migrationshintergrund in Deutschland. Diese machten 20,3 Prozent der deutschen Bevölkerung aus. Im Jahr 2014 besaß mit 9,2 Mio. der Großteil der Bevölkerung mit Migrationshintergrund die deutsche Staatsangehörigkeit, 7,2 Mio. waren Ausländer (vgl. Statistisches Bundesamt 2015a, S. 7). Ein Viertel der Personen mit Migrationshintergrund in Deutschland sind muslimischen Glaubens; von ihnen besitzt knapp die Hälfte die deutsche Staatsangehörigkeit. Mit den Fluchtbewegungen des Jahres 2015 wird sich die Zahl der Menschen mit muslimischen Zugehörigkeitsbezügen in Deutschland erhöhen. Genaue Zahlen liegen noch nicht vor, aber nach Asylanerkennung und Familiennachzug könnten die Zahlen bei einem Plus von 800.000 liegen, was einen Anstieg prozentualen Anstieg des muslimischen Bevölkerungsteils von 5 Prozent auf 6 Prozent der Gesamtbevölkerung bedeuten würde.

Der Wandel hin zu einer postmigrantischen Gesellschaft, die Zugehörigkeit und Anerkennung über das Migrantische hinaus verhandelt, auf der einen Seite und Ausschlüsse wie rassistische Diskriminierung auf der anderen Seite führen zu multiplen Identitätspositionierungen aufseiten der Minderheiten, so auch der Muslime – und verdeutlichen unterschiedliche performative Umgangsstrategien als Reaktionsspektrum auf Fremdzuschreibungen. Dieser Beitrag beschreibt performative Aushandlungen muslimischer Identität vor dem Hintergrund von Fremdzuschreibung und Islamfeindlichkeit und fokussiert dabei auf den Auf- und Ausbau religiöser Kapitalstrukturen.

## **2. NEUE MUSLIMISCHE KOLLEKTIVIDENTITÄT?**

Im Zuge der antimuslimischen Alterisierungsdebatten der letzten Jahrzehnte, die nicht erst mit dem 11. September 2001 begannen, sondern bereits in Huntingtons Clash of Civilizations angelegt waren, ist in einigen europäischen Einwanderungsländern das Entstehen einer übergeordneten „muslimischen Identität“ zu beobachten. Wissenschaftler prägen hierfür, angelehnt an die von Aziz al-Azmeh (1996) geprägte Formulierung der „Islamisierung des Islam“, den Begriff der „Muslimisierung“: „[D]ie in Europa geführte Diskussion suggeriert, Muslim zu sein und an eine freiheitlich-demokratische Grundordnung zu glauben, sei nicht kompatibel. Dies geht nicht nur an der Lebensrealität der meisten in Europa lebenden Muslime vorbei. Die Muslime werden zudem auch als einheitliche Gruppe konstruiert – was

zu ihrer Muslimisierung führt.“ (Amirpur 2011, S. 197; vgl. Krüger-Potratz und Schiffauer 2011; vgl. Paulus 2008)

Die Bezeichnung muslimisch gilt zwar als religiöse Kategorisierung, aber in den vergangenen Jahren wird sie zunehmend synonym für ‚Migranten‘, ‚Ausländer‘, oder ‚Fremde‘ benutzt (vgl. Spielhaus 2006). Diese Begriffe wiederum klassifizieren vorrangig Herkunft, Hautfarbe, Aussehen und Namen – also Phänotypen - und markieren somit kulturelle, ethnische, religiöse und nationale Identitätskategorien – im Folgenden verwendet als KERN-Kategorien. Muslimischsein ist daher zunehmend ein gesellschaftspolitisches Merkmal für „Anderssein“ geworden, das über die religiöse Komponente hinaus zu tragen und neue Identifikationsmomente zu prägen scheint. Insofern ist Muslimschsein über die religiöse Bezeichnung hinweg zu einer sozialen Kategorie geworden.<sup>1</sup> Hierbei ist zu beobachten, dass der Prozess der Selbstbezeichnung als ‚muslimisch‘ auch von Menschen genutzt wird, die von sich selbst zuvor nicht als Muslime gesprochen haben oder zumindest die Bezeichnung muslimisch nicht als relevanten Teil ihrer Selbstbeschreibung betrachteten.

Diese Identifizierung entsteht unter anderem aus folgenden drei Gründen:

1. **Anrufung/ Interpellation:** Die Identifizierung korrespondiert mit der Ansprache, der diese Personen sich medial und politisch von Seiten der nicht-muslimischen Gesellschaft gegenübersehen. Riem Spielhaus verweist beziehungsweise auf Judith Butler darauf, dass „[...] das Subjekt durch ‚Anrufung oder Interpellation‘ [...] ‚ins Leben gerufen [wird (Anmerk. d. Verf.)]. Butler bezeichnet den Ausgangspunkt dieser Subjektwerdung als ‚being called a name‘ (Butler 1997: 2).“ Spielhaus schreibt weiterhin: „Angesprochen zu werden, bedeutet also nicht nur, in dem, was man bereits ist, anerkannt zu werden; sondern jene Bezeichnung zu erhalten, durch die die Anerkennung der Existenz möglich wird. Kraft dieser grundlegenden Abhängigkeit von der Anrede des anderen gelangt das Subjekt zur ‚Existenz‘ (Butler 2006: 15).“ (Spielhaus 2011, S. 137)
2. **Subjektivierung:** Die Positionierung als „muslimisches Subjekt“ (Tezcan 2012) findet teilweise auch aufgrund von selbstbewusster, trotziger oder widerständiger Performanz

---

<sup>1</sup> Was übrigens in vielen muslimischen Herkunftsländern schon immer so war – auch wenn es hier nicht um einen Differenzmarker geht, sondern eher darum, dass Muslimischsein eine Art Basisidentität ist, auf der andere Identitätsmarker aufbauen können, z.B. Gläubigkeit, religiöse Praxis, Säkularität, Frömmigkeit oder auch Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Regeln.

gegenüber der Anrufung statt. Auch sind Subjektivierungsprozesse Teil einer Identitätspolitik, die stärker auf Sichtbarkeiten und Repräsentation setzt und somit auf Ungleichheit und Missrepräsentationen aufmerksam macht. Die immer wieder diskursiv oder persönlich von außen an die Person herangetragene Bezeichnung als Muslim\_a wird irgendwann mit einer widerständigen Performanz gefüllt. Ein Interviewzitat aus dem Forschungsprojekt HEYMAT<sup>2</sup>, das von 2008 bis 2013 an der Humboldt-Universität zu Berlin durchgeführt wurde, belegt diese Performanz deutlich. Nach der Herausbildung ihrer muslimischen Identität befragt, beschrieb die junge türkeistämmige Studentin, ihre Entscheidung ein Kopftuch zu tragen, wie folgt: „Also gut, wenn ihr alle sagt, dass ich muslimisch bin, dann bin ich’s halt. Und dann trag ich auch ein Kopftuch! Meine Eltern haben sich auch sehr darüber gewundert.“

3. **Solidarisierung:** Die neue übergeordnete muslimische Identität entsteht auch aufgrund von Solidarisierung mit der als diskriminiert empfundenen Gruppe der ‚Anderen‘, zu der man z.B. aufgrund eines politisch-moralischen Ethos des Einstehens für Gleichheit aufschließt, auch aufgrund des Gefühls, illoyal zu sein, wenn man sich in einem derzeit als stark islamfeindlich wahrgenommenen Klima nicht positioniert. So ist bei manchen als atheistisch, kommunistisch oder areligiös geltenden Personen eine zwar eingeschränkte, aber dennoch wiederkehrende Selbstbezeichnung als muslimisch zu beobachten. Riem Spielhaus hat dafür in ihrem Buch ein bezeichnendes Zitat: „Aber ich sag Ihnen eins: Vielleicht würde ich mich als gar nichts bezeichnen, wenn nicht diese Debatten wären. Aber bei so viel Ungerechtigkeit muss ich Position beziehen. Und ich werde nicht zulassen, dass pauschal ein – wirklich – Kübel von Dreck ausgeschüttet wird über alle Menschen muslimischen Glaubens. Da merke ich, wie dann meine Solidarität wächst, immer mehr wächst.“ (Lale Akgün, zitiert in Spielhaus 2011, S. 87.)

Muslimischsein ist ein Code geworden, der unabhängig von der Religiosität, symbolische, politische, gesellschaftliche oder solidarische Zugehörigkeit symbolisiert und unabhängig von bleibenden Grenzen und Unterschiedlichkeiten vor allem eine Kernaussage transportiert: ‚Ich teile Deine Erfahrungen des zugeschriebenen „Andersseins“ – in vielen Fällen auch: Deine Erfahrung mit Abwertung, Diskriminierung oder Ausschluss. Ich kenne Deine Gefühle der

---

<sup>2</sup> Projektseite: <https://www.projekte.hu-berlin.de/de/heyamat> [25.05.2016].

Kränkung, Verunsicherung und Wut. Deine Fragen sind mir bekannt, Deine Anekdoten und Emotionen bestätigen mich.' Die geteilte Erfahrung mit Momenten der Differenz und Diskriminierung finden sich allerdings auch in Lebenserfahrungen von nicht-muslimischen schwarzen Deutschen und People of Color wieder sowie bei Personen, die aufgrund unterschiedlichster anderer Merkmale herabgewürdigt werden, sei es aufgrund ihrer sozialen Herkunft, ihres Geschlechts, ihrer sexuellen Orientierung, ihres Alters oder einer physischen oder psychischen Beeinträchtigung. Allerdings sind im derzeitigen politischen Klima seit geraumer Zeit Muslime besonders im Fokus.

Als Konsequenz ist zu beobachten, dass sich eine vermeintliche kollektive Identität als Grundlage eines konstruierten kulturellen Gedächtnisses in der Migration herauszubilden scheint. Jürgen Habermas (1990, S. 93) bezeichnet dies als „*produktive Neuorientierung*“, die der Sicherung biographischer Kontinuität dient und die „*beschädigte Identität*“ wieder in eine einheitliche Ordnung bringt. Das kulturelle Gedächtnis bildet sich heraus, wenn die Subjekte, die sich zu einer konstruierten Gruppe zusammenschließen, eine gemeinsame Vorstellung von Werten, Ansichten, Erwartungen und Orientierungen teilen und sich in diesem Sinne mit der übergeordneten Gruppe identifizieren und/oder solidarisieren. Im Falle der neuen hybriden muslimischen Identitäten findet allerdings die Konstruktion dieses kulturellen Gedächtnisses eher auf Basis von Erfahrungswerten in der Migration statt und nicht zwangsläufig auf Basis geteilter Werte, Ansichten und Erwartungen, die sie aus dem Islam schöpfen. Viele dieser Erfahrungswerte sind negativ belegt und mit Ausschluss- und Abwertungsmomenten unterlegt, dazu gesellen sich, die für viele Migranten gleichermaßen geteilten Erfahrungen des Verlustes von Heimat oder der Sehnsucht nach dem Herkunftsland – selbst wenn dieses mit traumatischen Erinnerungen verbunden wird und selbst wenn die Personen nicht selbst migriert sind, sondern diese Erzählungen über ihre Eltern transportiert wurden. Es findet also eine kollektive Identität auch auf Basis der Migrationserfahrung statt – sei sie nun selbst erzählt, oder auch nur Teil der Familiengeschichte. Die muslimischen Identitäten, die in diesem Artikel beschreiben werden, sind Identitätsbeschreibungen NACH der Migration – also nicht verallgemeinerbar. Insofern soll auch im vorliegenden Artikel von postmigrantischen hybriden Identitäten gesprochen werden.

Werte, Ansichten, Erwartungen und Orientierungen, die in Einwanderungsgesellschaften von postmigrantischen Subjekten geteilt werden, beziehen sich weniger auf tradierte kulturelle „Herkunfts-Werte“ oder –Ansichten, als vielmehr auf Werte und Orientierungen mit Bezug

auf die eigene Positionierung als Minderheit, Ansichten zu Diskriminierung oder Erwartungen an die Gesellschaft, z.B. in puncto Anerkennung, Chancengleichheit und Teilhaberechte. Es findet sich aufgrund multipler individueller Ausschlusserlebnisse ein Kollektivgedächtnis im Teilen einer spezifischen Erfahrung: Der Erfahrung von Fremdmarkierung, permanenter Selbsterklärung und damit einhergehend die Erfahrung von Ungleichheit, vor allem aber von Ungleichwertigkeit (vgl. Heitmeyer 2012). Diese gemeinschaftsstiftenden Merkmale, die aus einer Kollektiverfahrung als Outgroup resultieren, entstehen unter anderem als Reaktion auf statistisch nachweisbare antimuslimische Einstellungen in Europa, die im Verlauf des letzten Jahrzehnts eine stabil-hohe Bezugsgröße in Einstellungserhebungen der Bevölkerung europäischer Einwanderungsgesellschaften darstellen.

## 2.1. NEGATIVE FREMDZUSCHREIBUNG – MUSLIMFEINDLICHKEIT

Eine Studie unter dem Titel „Die Abwertung der Anderen“, von Andreas Zick, Beate Küpper und Andreas Hövermann untersuchte im Jahr 2013 die Einstellung der Bevölkerung in ausgewählten europäischen Ländern gegenüber Muslimen und „dem“ Islam. Allein in Deutschland fanden demnach 46,1 Prozent der Bevölkerung, es gäbe zu viele Muslime in diesem Land, bei einem Anteil von 5 Prozent Muslimen an der Gesamtbevölkerung. Und 54,1 Prozent sind der Meinung, Muslime würden zu viele Forderungen stellen. Hier verlagern sich offenbar ehemals pauschal als fremden- oder ausländerfeindlich bezeichnete Einstellungen in Richtung einer religiösen Minderheit, wobei dieser auch Personen zugerechnet werden, die sich selbst nicht als religiös bezeichnen. Hier findet die Markierung vor allem anhand der Herkunftsregion oder äußerer Merkmale statt. (Vgl. Zick et al. 2013)

Begriffe wie Parallelgesellschaft, Home-Grown-Terrorism, Hassprediger, Zwangsehe und Ehrenmord überlagern seit Jahren die Wahrnehmung der nicht-muslimischen Gesellschaften und führen trotz gegenläufiger statistischer Trends, die einen stetigen Fortschritt im Integrationsprozess messen (SVR)<sup>3</sup> zu pauschalen Verurteilungen, wie sie in der sogenannten Sarrazin-Debatte Deutschland weit sichtbar wurden (vgl. Foroutan et al. 2011). Was an dem Trend besonders irritiert und was Wilhelm Heitmeyer in einem Interview schon 2006 feststellte, ist, dass „normalerweise gilt: je höher die Bildung, umso weniger Abwertung. Das

---

<sup>3</sup> Der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration gibt seit 2010 ein jährliches Gutachten zum Stand der Integration heraus. Online abrufbar unter: <http://www.svr-migration.de/jahresgutachten/> [01.05.2016].

stimmt in Bezug auf Obdachlose, Homosexuelle, Juden, Fremdenfeindlichkeit, Sexismus und Rassismus. Nur beim Islam ist das anders. Dort schützt Bildung weniger vor der generalisierten Abwertung der Kultur des Islam.“ (Reinecke und Seidel 2006) In einer 2011 erschienenen Studie der Universität Münster zu Einstellungen der deutschen Bevölkerung gegenüber religiöser Vielfalt äußerten 62,2 Prozent der Befragten Ostdeutschen, sie hätten gegenüber Muslimen eine negative bis sehr negative Einstellung und in Westdeutschland äußerten dies 57,7 Prozent. Die gleiche Studie legt dar, dass nicht nur in Deutschland, sondern europaweit der Islam überwiegend mit negativen Stereotypen der Benachteiligung der Frau, des Fanatismus, der Gewaltbereitschaft und der Engstirnigkeit assoziiert und imaginiert wird (vgl. Pollack 2010). Eine Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung diagnostizierte ebenfalls, dass der Trend zur pauschalen Stereotypisierung „Vom Rand zur Mitte“ (Decker und Brähler 2006) gerückt sei, um kurze Zeit später gar „Die Mitte in der Krise“ (Decker et al. 2010) zu verorten, die – so Heitmeyer – bedingt durch einen einseitig volkswirtschaftlich fokussierten, ökonomistischen Blick auf die Menschen, jene zu entmenslichen beginnt, die dem auferlegten Leistungsstandard nicht entsprechen, indem sie diese zum volkswirtschaftlichen Schaden für die Bundesrepublik Deutschland degradieren (vgl. Heitmeyer 2012, S. 27). Heitmeyer spricht hier gar von einer „verrohenden Bürgerlichkeit“ (ebd., S. 35). Islamfeindlichkeit in Deutschland ist also keineswegs neu und nicht erst mit dem Aufstieg von AfD und Pegida im deutschen Debattenraum präsent.

Eine Analyse des Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM) auf Basis eines bevölkerungsrepräsentativen Datensatzes ergab unter anderem, dass bei der Bewertung muslimische Männer allein die Information „muslimisch“ ausreicht, um signifikant negativere Einstellungen zu erzeugen. Wenn jemand Ibrahim oder Stefan heißt und muslimisch ist, dann verändert auch die Information „Abitur“ oder „engagiert sich im Altenheim“ die Einstellungen nicht positiv. Ca. 30 Prozent der Befragten gaben an, es sei ihnen unangenehm, wenn diese Personen in ihre Familie einheiraten würden. Daraus lässt sich schließen, dass vielfach „Integrationsbemühungen“ um Bildung oder soziales Engagement bei männlichen Muslimen keinen positiven Effekt auf ihre Anerkennung haben, ganz gleich, ob gebildet und sozial engagiert – es reicht, wenn die Männer muslimisch sind, um ihnen angleichende soziale Nähe zu verweigern. Die Ergebnisse untermauern die Hypothese, dass Integrationsfortschritte von Muslimen die Wahrnehmung der Bevölkerung nicht automatisch verändern und auch nicht automatisch zu Akzeptanz führen, womit erkennbar wird, dass die



stetig vorgebrachten Forderungen nach Integrationsbemühungen vielfach nur vorgeschoben sind. (Vgl. Canan und Foroutan 2016)

Die pauschalen Abwertungen von Muslimen, auch aus der Mitte der Gesellschaft heraus, haben Auswirkungen auf die Selbstwahrnehmung und Performanz muslimischer Identitäten nicht nur in Deutschland sondern im weiteren europäischen Kontext.

### 3. RELIGIÖSES KAPITAL ALS TEIL MUSLIMISCHER PERFORMANZSTRATEGIEN

Parallel zu den skizzierten Fremdwahrnehmungen und in Folge von zunehmenden identifikatorischen Momenten der Kollektivassoziation sind in europäischen Einwanderungsländern hybride Identitätsperformanzen zu beobachten, die zum Einen die Vielfältigkeit und Differenz innerhalb der muslimischen Bevölkerungsgruppe deutlich machen und zum anderen die Hybridität der europäischen Einwanderungsgesellschaften selbst widerspiegeln. Die Frage nach Hybridität als normalisierendem Element in heterogenen Gesellschaften ist zwar theoretisch im Raum, praktisch wird jedoch weiterhin die Sehnsucht nach Eindeutigkeit artikuliert – was der europaweite Anstieg der Rechtspopulisten deutlich vor Augen führt, der eine Reduktion von Komplexität, ein Ordnung schaffen, ein klares Wir-Ihr verspricht. Deutschland ist, bedingt durch globale Wirtschaftsstrukturen und demographischen Wandel, auf Migration angewiesen. Im öffentlichen Raum erscheint diese aber gleichzeitig als Bedrohung der identitären Gewissheit, was zu politischen Konflikten führt. Besonders stark spiegelt sich diese Eindeutigkeitsbestimmung an der Frage nach der Rolle des Islam in Europa wieder. Ob der Islam nun zu Deutschland gehört oder nicht ist seit 2010 eine öffentlich geführte Debatte, an der sich Politik, Medien und öffentlicher Raum abarbeiten. Parallel dazu erhält die christlich-abendländische Leitkultur Konjunktur. Es wird von einer zunehmenden Rückkehr des Religiösen in den öffentlichen Raum gesprochen, von einem *religious turn* (vgl. Roy 2010).

#### 3.1. RELIGIÖSES KAPITAL ALS RESSOURCE<sup>4</sup>

Eine zunehmend zu beobachtende argumentative Grundfigur lautet, „die Muslime“ brächten durch ihre Präsenz die Religion wieder in den öffentlichen Raum zurück und erzeugten damit in einer stark säkularisierten Umwelt Spannungen. In diesem religiösen Feld werden muslimische Akteure, gleich ob „religiöse Spezialisten“ oder „religiöse Laien“ von der nicht-

---

<sup>4</sup> Dieses Kapitel wurde gemeinsam mit Damian Ghamlouché geschrieben, der wissenschaftlicher Mitarbeiter im HEYMAT-Projekt war.

muslimischen Gesellschaft zu religiösen Experten stilisiert. Ihnen wird ein religiöses Kapital zugerechnet, über das viele von ihnen gar nicht verfügen.<sup>5</sup> Immer wieder berichteten die Interviewpartner, dass sie mehrfach im Laufe ihres Lebens in Deutschland als Experten ihrer Religion, also als Islam-Experten angesprochen wurden, selbst wenn sie über keinerlei oder wenig Kenntnisse verfügten. Im Gegensatz zu der prägenden, ebenfalls multipel benannten Erfahrung, dass sie in vielen Fällen besser als die Mehrheit sein mussten, um gleich bewertet zu werden, wurde ihnen also auf dem religiösen Feld ein Vorsprung zugeschrieben. Diesen konnten sie speziell gegenüber einer zunehmend religionslosen oder religionsfremdelnden Umwelt als Kapital umgruppieren. Im Gegensatz zu den anderen Feldformen musste man also nicht Experte sein, um in diesem Feld zu konkurrieren.

Als Reaktion war vielfach eine tatsächliche Auseinandersetzung mit Fragen der Religion zu beobachten. Die Personen schilderten das in unseren Interviews wie folgt: „Wenn ich schon dauernd als Muslim angesprochen werden, dann will ich wenigstens wissen, was das ist!“ Dabei entstehen eine Legitimation des Religiösen sowie eine Übertragung in die Dimension des symbolischen Kapitals, was wiederum wirkmächtig für die Aneignung der anderen Kapitalsorten sein kann. Die Religiosität, das religiöse Wissen und die Heilsgüter werden dann zum religiösen Kapital, wenn sie nicht ausschließlich zur Befriedigung der eigenen religiösen Bedürfnisse verwendet werden, sondern eingesetzt werden, um mehr religiöses Kapital zu erlangen, das wiederum eingesetzt wird, um in Form von symbolischem Kapital andere Kapitalformen zu generieren. So ist zu beobachten, dass in den neueren „erweckungsislamischen“ Diskursen, die Zuwendung zum Islam vielfach auch mit einer starken Hinwendung zu Bildung und gesellschaftlichen Positionierungen als Autorität, Ansprechpartner und Vermittler einhergeht.

Das religiöse Kapital ist analog zum kulturellen Kapital zu verstehen, denn das Wissen und die Bildung über die jeweilige Religion kann als Bestandteil des inkorporierten Kulturkapitals verstanden werden (inkorporiertes Religionskapital) und dies auch als sozialisierte Vererbung (religiöses Umfeld/Familie), als objektiviertes Religionskapital (Religiöse Bücher, religiöse Artefakte, religiöse Kunst) und institutionalisiertes Religionskapital (religiöse Titel). In einem säkularisierten Umfeld kann ein hohes Maß an religiösem Kapital aufgrund des transzendentalen Charakters auch als eine Ressource verstanden werden, die sehr exklusiv

---

<sup>5</sup> Religiöses Kapital wird hier definiert als akkumulierte Arbeit im religiösen Feld – analog zum kulturellen Kapital zu verstehen (vgl. Bourdieu 1992).

gestaltet ist und nur wenigen Menschen zusteht. Hier ist der Zugang also zunächst nur wenigen möglich und da in einem säkularisierten Umfeld der Markt der Heilsgüter durch Profanisierung beschränkt ist, kommt es zu einer Form der Verknappung, die das religiöse Kapital zusätzlich aufwertet. Gleichzeitig wird der Zugang durch den derzeitigen abwertenden Diskurs von außen erleichtert. Ohne viel religiöse Arbeit leisten zu müssen, wird die Person von außen als Muslim und religiöser Experte quasi in das religiöse Feld hineingedacht. Hier muss er sich, sofern er religiöser Laie ist, erst zurechtfinden. Durch die zunächst einmal niedrigschwellige und durchlässige Zugangsform zum Islam, der im Gegensatz zu Christentum und Judentum keine Taufe oder hochritualisierte Zugangsbarrieren kennt, kann der Zugang also leichter und schneller Authentizität erlangen. Der performative Akt der Zugehörigkeit erfolgt dann auf Basis akkumulierten oder wieder erweckten Wissens. Muslim ist zunächst einmal in absoluter Vereinfachung, wer als Kind eines muslimischen Vaters geboren ist – vergleichbar der Weitergabe des Judentums durch die jüdische Mutter (vgl. Spielhaus 2011). Auch wenn daraus keine praktische Religiosität und sogar im Verlauf des Lebens Abwendung oder Ablehnung erfolgen, können Personen, wenn sie als Muslime angesprochen werden, auch wenn sie sich selbst nicht als muslimisch fühlen und nicht praktizieren oder sogar diese identitäre Beschreibung verweigern, immer wieder Zugehörigkeitscodes empfangen, gerade in Zeiten erhöhten Außendrucks. Das erleichtert performative muslimische Selbstbezüge, weil keine religiöse Authentizität vorausgesetzt wird.

Somit kann ein religiöses Kapital sowohl für die Gewinnung von Machtpositionen innerhalb der Community eingesetzt werden (z. B. Prestige im symbolischen Kapital / angenommene hohe Moralität des religiösen Menschen) als auch als Überhöhung gegenüber einer areligiösen Gemeinschaft verstanden werden – nämlich als privilegierter Zugang zu Gott. Gleichzeitig kann ein durch externalisierten „Druck“ angehäuften religiöses Kapital auch zu Ablehnung und Segregation führen und religiöse Emeriti erzeugen. Wahrscheinlich ist, dass ein hohes kulturelles Kapital gepaart mit einem hohen religiösen Kapital die höchste Machtdisposition ergibt, wohingegen ein ungebildeter religiöser Spieler (Akteur) mit wenig Kulturkapital und wenig religiösem Kapital in der gegenwärtigen Sozialstruktur am wenigsten Macht akkumulieren kann.

Die verschiedenen hybriden deutsch-muslimischen Identitätsperformanzen sind nicht als Realtypen zu verstehen, sondern vielmehr als familienähnliche Spielarten von Gegen-

Narrativen, die sich der eurozentristischen Gruppierung „der Muslime“ entziehen und eine Kategorisierung als Vernetzung vorschlagen, die als Versuch einer konstituierenden Kritik gelesen werden kann (vgl. Lorey 2012). Die Reaktionsmechanismen sind auch unter der Postulierung zu verstehen, dass im europäischen Diskursfeld ähnliche Ausgrenzungspraxen gegenüber dem Islam vorzufinden sind wie in Deutschland und gleichzeitig ein homogenes, monolithisches Islamverständnis vorherrscht bei gleichzeitiger Diversifizierung (vgl. Nielsen et al. 2012). Somit ist die natio-ethno-kulturelle Kategorie (vgl. Mecheril 2003) „Deutschsein“ in der Dynamik der Konstruktion des radikal Anderen im „Muslimischsein“ als theoretische Prämisse auf andere natio-ethno-kulturelle Kategorien in Europa übertragbar. So beschreibt die Studie „Muslims in Europe“, dass 75,5 Prozent der befragten Muslime nicht davon ausgehen, dass sie als Zugehörige der jeweiligen Aufnahme- bzw. Dominanzgesellschaft im Hinblick auf die jeweilige natio-ethno-kulturelle Kategorie gelten.<sup>6</sup>

Nilüfer Göle (2006) beschreibt ebenfalls diese Differenzkategorien, die sich vor dem Hintergrund des Entstehens einer europäischen Identität speziell mit Bezug auf die als Gegenpol konstruierte Gruppe der Muslime herausbilden. Vor dem Hintergrund der dichotomen Positionierung einer vermeintlich auf christlichen Werten basierenden europäischen Identität ist zu beobachten, dass Muslimischsein europaweit als Gegenteil zum Europäischsein wahrgenommen wird. Dies spiegelt sich zum Beispiel im Namen der „Patriotischen Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes, PEGIDA“ wieder. Insofern sind Performanzen deutsch-muslimischer Identitäten auch auf den breiteren europäischen Kontext übertragbar und müssen nicht zwangsläufig nur als spezifisch deutsch betrachtet werden.

#### 4. FAZIT

Die Irritationen, die besonders im Zuge der sogenannten Sarrazin-Debatte bei jenen ausgelöst wurden, die mehrere Monate pauschal unter dem Label „Muslime“ als minder intelligent, integrationsverweigernd und volkswirtschaftlicher Schaden für Deutschland diskutiert wurden, sind nachvollziehbar, da selbstverständlich keine homogene Gruppe „der Muslime“ existiert – weder in Deutschland noch anderswo. In Deutschland ist Muslimischsein ein statistischer Wert, der sich aus ca. 4,3 Millionen im Mikrozensus gezählten Menschen ergibt,

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu die Zugehörigkeitsitems der Verweisung aus dem jeweiligen europäischen Kollektiv: Open Society Institute 2010.

die selbst oder ihre Eltern bzw. Großeltern aus Herkunftsländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung eingewandert sind. Diese Zahl geht zwar nach einer repräsentativen Studie des BAMF im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz von einer Selbstbezeichnung als muslimisch aus (vgl. Haug et al. 2009), sagt jedoch nichts über den Grad der Religiosität oder die Nähe zum Islam. Sämtliche statistische Angaben zur Bevölkerungsgröße von Muslimen sind daher bis dato ungesichert (vgl. Spielhaus 2013).

Die Bevölkerungsgruppe der Muslime ist also zunächst eine statistische Bezugsgröße – in ihr finden sich praktizierende Traditionalisten ebenso wieder, wie säkulare Kulturmuslime. Dabei ist die Verankerung und Verbundenheit dieser „Muslime mit Migrationshintergrund“ in den muslimischen Kontext vielschichtig und mehrdimensional. Sie reicht von teilweise losen Herkunftsverbundenheiten, über traditionale Orientierungen und spielerischen Selbstzuschreibungen, bis hin zu aktiven neo-muslimischen Bekenntnissen, die im Zuge machtvoller Fremdzuschreibungen, im Zuge der politischen Entwicklungen der letzten Jahre entstanden sind. Identitäten sind nie statisch, sie sind vielschichtig und mehrdimensional (vgl. Straub und Renn 2002). Deutsch-muslimische Identitätsoptionen wandeln und etablieren sich täglich in neuen Facetten und sind einer ähnlichen Vielfalt unterlegen, wie z.B. jugendkulturelle oder popkulturelle Typologien (vgl. Gerlach 2006). Kategorisierungen werden bewusst oder unbewusst übernommen, etablieren sich so wiederum im Mehrheitsdiskurs und lassen weitere Unterkategorien entstehen. So entstehen muslimische Identitätstypen häufig auch im Bewusstsein und in der Aufnahme der Ablehnung, die durch anti-muslimische Ressentiments innerhalb der nicht-muslimischen Gesellschaft spürbar wird. Sie entstehen aber auch aus dem Bedürfnis, sich selbst einen Definitionsraum zu schaffen, in Zeiten, in denen der Islam ein sichtbarer Bestandteil des gesellschaftlichen Alltagslebens in Deutschland geworden ist. Dabei hilft einigen Muslimen eine Akkumulation religiösen Kapitals, weil sie nicht nur argumentative Optionen im antimuslimischen Diskurs schafft, sondern auch weil sie Authentizität generiert, wenn die Fremdzuschreibung sowieso nicht zu umgehen ist.

## LITERATURVERZEICHNIS

Al-Azmeh, Aziz. 1996. *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.

Amirpur, Katajun. 2011. Die Muslimisierung der Muslime. In *Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu*, hrsg. Hilal Sezgin, 197-203. Berlin: Blumenbar Verlag.

BGBI. 2004. *Gesetz zur Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung und zur Regelung des Aufenthalts und der Integration von Unionsbürgern und Ausländern* vom 30.7.2004, BGBI. I S. 1950. Bonn: Bundesministerium der Justiz.

Bourdieu, Pierre. 1992. Ökonomisches Kapital - Kulturelles Kapital - Soziales Kapital. In *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, hrsg. ders., 49-80. Hamburg: VSA.

Butler, Judith. 1997. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York/London: Routledge.

Butler, Judith. 2006. *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Canan, Coskun und Naika Foroutan. 2016. Changing Perceptions? Effects of Multiple Social Categorization on German Population's Perception of Muslims. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. doi: 10.1080/1369183X.2016.1164591.

Decker, Oliver und Elmar Brähler. 2006. *Vom Rand zur Mitte. Rechtsextreme Einstellung und ihre Einflussfaktoren in Deutschland*. Berlin: Friedrich Ebert Stiftung.

Decker, Oliver, Marliese Weißmann, Johannes Kiess und Elmar Brähler. 2010. *Die Mitte in der Krise. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2010*. Berlin: Friedrich Ebert Stiftung.

Decker, Oliver, Johannes Kiess und Elmar Brähler. 2014. *Die stabilisierte Mitte. Rechtsextreme Einstellung in Deutschland 2014*. Leipzig: Universität Leipzig.

Foroutan, Naika, Korinna Schäfer, Coskun Canan und Benjamin Schwarze. 2010. *Sarrazins Thesen auf dem Prüfstand. Ein empirischer Gegenentwurf zu Thilo Sarrazins Thesen zu*

*Muslimen in Deutschland.* <https://www.projekte.hu-berlin.de/de/heyamat/sarrazin2010>.  
Zugegriffen: 25. Mai 2016.

Foroutan, Naika. 2016. Postmigrantische Gesellschaften. In *Einwanderungsgesellschaft Deutschland. Entwicklung und Stand der Integration*, hrsg. Hein Ulrich Brinkmann und Martina Sauer, 227-254. Wiesbaden: VS Verlag.

Gerlach, Julia. 2006. *Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland*. Berlin: Ch. Links Verlag.

Göle, Nilüfer. 2006. Europe's Encounter with Islam: What Future? *Constellations* Volume 13 (2): 248-262.

Habermas, Jürgen. 1990. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Haug, Sonja, Stephanie Müssig und Anja Sticks. 2009. *Muslimisches Leben in Deutschland*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.

Heitmeyer, Wilhelm. 2012. Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF) in einem entsicherten Jahrzehnt. In *Deutsche Zustände. Folge 10*, hrsg. ders, 15-41. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Krüger-Potratz, Marianne und Werner Schiffauer (Hrsg.). 2011. *Migrationsreport 2010 – Fakten - Analysen – Perspektiven*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Lorey, Isabell. 2012. Konstituierende Kritik. Die Kunst, den Kategorien zu entgehen. In *Kunst der Kritik*, hrsg. Birgit Mennel, Stefan Nowotny und Gerald Raunig, 47-64. Wien: Turia+Kant.

Mecheril, Paul. 2003. *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann.

Nielsen, Jorgen S., Samim Akgönül, Ahmet Alibasic und Egdunas Raciū. 2012. *Yearbook of Muslims in Europe. Volume 4*. Leiden: Brill.

Open Society Institute. 2010. *At Home in Europa. Muslims in Europe*. [https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-muslims-europe-20110214\\_0.pdf](https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-muslims-europe-20110214_0.pdf). Zugegriffen: 25. Mai 2016.

Paulus, Stanislaw. 2008. Ethnisierung von Geschlecht und die diskursive Reproduktion von Differenz in der Fernsehdokumentation „Fremde Nachbarn. Muslime zwischen Integration und Isolation“. In *Medien, Diversität, Ungleichheit. Zur medialen Konstruktion sozialer Differenz*, hrsg. Ulla Wischermann und Tanja Thomas, Tanja, 125-139. Wiesbaden: VS Verlag.

Pollack, Detlef. 2010. *Wahrnehmung und Akzeptanz von religiöser Vielfalt*. [https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion\\_und\\_politik/aktuelles/2010/12\\_2010/studie\\_wahrnehmung\\_und\\_akzeptanz\\_religioeser\\_vielfalt.pdf](https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2010/12_2010/studie_wahrnehmung_und_akzeptanz_religioeser_vielfalt.pdf). Zugriffen: 25. Mai 2015.

Reinecke, Stefan und Eberhard Seidel. 15.12.2006. „*Religion ist die letzte Ressource*“. <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2006/12/15/a0186>. Zugriffen: 25. Mai 2015.

Roy, Olivier. 2010. *Heilige Einfalt: Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München: Siedler.

Spielhaus, Riem. 2006. Religion und Identität. Vom deutschen Versuch, "Ausländer" zu "Muslimen" zu machen. *Internationale Politik* Nr. 3 (2006): 28-37.

Spielhaus, Riem. 2011. *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*. Berlin: Ergon.

Spielhaus, Riem. 2013. *Muslime in der Statistik. Wer ist Muslim und wenn ja wie viele?* [http://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Muslime\\_Spielhaus\\_MDI.pdf](http://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Muslime_Spielhaus_MDI.pdf). Zugriffen: 25. Mai 2015.

Statistisches Bundesamt. 2015. *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Bevölkerung mit Migrationshintergrund. Ergebnisse des Mikrozensus 2014* (Fachserie 1 Reihe 2.2). Erschienen am 3. August 2015. Wiesbaden.

Straub, Jürgen und Joachim Renn (Hrsg.). 2002. *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*. Frankfurt am Main. Campus.

Tezcan, Levent. 2012. *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz: Konstanz University Press.



Unabhängige Kommission "Zuwanderung" (Hrsg.). 2001. *Zuwanderung gestalten - Integration fördern. Bericht der Unabhängigen Kommission "Zuwanderung"*. Berlin: Bundesministerium des Innern.

Zick, Andreas, Beate Küppers und Andreas Hövermann (Hrsg.). 2013. *Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung*. Berlin: Friedrich Ebert Stiftung.